

武蔵野大学学術機関リポジトリ Musashino University Academic Institutional Repository

親鸞における正定聚論

著者	前田 壽雄
雑誌名	人間学研究論集
号	2
ページ	1-15
発行年	2012
URL	http://id.nii.ac.jp/1419/00000337/

親鸞における正定聚論

前 田 壽 雄

はじめに

仏教は、成仏の教である。仏道修行の上から、修行者は正定聚・邪定聚・不定聚の三種に分類される¹。この三定聚のうち正定聚は、必ずさとりを得ることが定まっている者のことで、必ず地獄に堕ちることが定まっている邪定聚、さとりを得ることも地獄に堕ちることもいずれも定まっていなかった不定聚に対する概念である。

正定聚は、宗派によって異なる位に配当されるが、浄土真宗を開顕した親鸞（1173～1262）の正定聚論²は、修行の階梯の中で位置づけるのではなく、独自の解釈を施すことで、阿弥陀仏の救済法としての意義づけを行っている。なかでも正定聚を現生で語るところに、臨終来迎を重視する従来の浄土教には見られない大きな特色がある。では、なぜ親鸞は正定聚を現生で語ることができたのか。また、現生に正定聚が成立することには如何なる意味があるのか。

本論は、『顕浄土真実教行証文類』（『教行信証』）の構造を把握しながら論じていくこととする。その目的は、親鸞が書名に「文類」と題しているように、親鸞の自釈のみならず、引文にも注目することで体系的に教義を論述することや、親鸞の他の著述も含め、これと忠実に向き合い、如何に解釈すべきかを提示することにある。

一 生如来家と必定

親鸞が開顕した浄土真宗は、往相・還相の二種廻向を大綱としている。二種廻向のうち往相廻向について、『教行信証』「教巻」では「往相の廻向に就いて、真実の教行信証あり³」とし、「行巻」では大行と大信があることを示して、「大行とは、則ち無礙光如来の名を称するなり⁴」と述べている。無礙光如来（阿弥陀仏）の名を称えることが、なぜ大行であるのか。それはこの行が「諸の善法を撰し、諸の徳本を具せり⁵」であるからにほかならない。これによって、「しかれば、名を称するに能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまふ⁶」と語ることができる。この称名破満釈の後に、「行巻」で引文されてくるのが龍樹の『十住毘婆沙論』である。「行巻」には、真宗聖教として位置づけられる「易行品」のみならず、「入初地品」「地相品」「淨地品」も引用されている。これらから親鸞における正定聚論を窺うことができる。

『十住毘婆沙論』「入初地品」では、菩薩が初地の位に入る方法やその相を問題としている。初地とは、歓喜地と名づけられ、必定、不退転地あるいは阿惟越致とも呼ばれる。親鸞においては正定聚も同義である。この位に至れば、もはや後退する心配がないことから、菩薩がめざす最

初の目標とされる。

さて親鸞が「入初地品」引文で初めに問題とするのは、如何なる教説であるのか。それは般舟三昧（父）および大悲・無生法忍（母）の二法を「諸仏の家」と名づけるという教説を解釈して、一切の諸如来が家に生まれてくると示すことである。諸仏の家は、「如来の家」とも表現されている。「家」についての捉え方は、『十住毘婆沙論』原典と親鸞の解釈とでは異なる。原典では、初地の菩薩は過咎がない六波羅蜜等の諸法によって、家を清浄に転ずる⁷のに対し、親鸞は諸仏の家が清浄であり、初地の菩薩は清浄の法を家としているから、過咎がないとしている⁸。親鸞は初地の菩薩が修する内容ではなく、初地の菩薩が「如来の家」に生まれることに意義を見出している。この「如来の家」とは何を表しているのか。「如来の家」こそ、親鸞にとって大行であり、それは十方世界に普く称名を弘めたいという弥陀の大悲の願の世界を示そうとしているのではないかと考える⁹。

つづいて「入初地品」引文では、初地をなぜ歓喜地というのかを問答し、「初果の究竟じて涅槃に至ることを得るがごとし。菩薩この地を得れば、心つねに歓喜多し¹⁰」と述べている。初果とは、声聞の修道階位のうちの四果の初位、須陀洹果（預流果）のことで、親鸞は『愚禿鈔』でも言及している¹¹。そこで「初果を得るがごとし」とは、地獄・餓鬼・畜生の三惡道に赴く門が閉ざされ、法を見て法に入り、その法によって安住して涅槃に至るということである。「見諦所断の法」が断ぜられるので、心は大いに歓喜する。換言すれば、成仏の決定の喜びを得るから歓喜地なのである。そして「たとひ睡眠し懶墮なれども、二十九有に至らず」と述べている¹²。

その上で再び「生如来家」について述べられるが、親鸞は「生如来家」に何を見出そうとしているのか。ここでも『十住毘婆沙論』原典と親鸞の読み方に違いが見られる。原典では「一毛を以て百分と為し、一分毛を以て大海の水を若しは二、三滂分け取るが如し。苦の已に滅せるは大海の水の如く、余の未だ滅せざるは二、三滂の如くして、心大いに歓喜す。菩薩は是の如く初地を得已れば如来の家に生ずと名づく¹³」と読むべきところを、親鸞は「一毛を以て百分と為して、一分の毛を以て大海の水を分ち取るが如きは、二三滂の苦已に滅せむが若し。大海の水は余の未だ滅せざる者の如し。二三滂の如き心大きに歓喜せむ。菩薩も是の如し、初地を得已るを如来の家に生ずと名づく¹⁴」と読んでいる。これによると、「已に滅せられた苦」と「未だ滅していない苦」を問題としていることが窺えられる。原典では、已に滅せられた苦が大海の水で、未だ滅していない苦が二三滂であるとする。初地を得た菩薩は、わずか二三滂の苦しか残っていないのだから、心は大いに歓喜することは理解できる。しかし、親鸞はこの反対で、已に滅せられた苦が二三滂で、未だ滅していない苦が大海の水であるという。ここに親鸞における初地の見方が顕著に示されていると窺うことができる。つまり、なぜ大海の水の如き煩惱が満ち溢れている凡夫が初地を得ることが可能であるのかを問題としているのである。初地が得られたならば、「如来の家に生ず」と明かされる。このような読みかえをしていることから、親鸞は「生如来家」を、大行による念仏行者であると捉えていることがわかる¹⁵。

次に歓喜を得た初地の菩薩の行とは、如何なる行を明かしているのか。「地相品」では、「常に諸仏と及び諸仏の大法と必定と希有の行とを念ず。この故に歓喜多し¹⁶」と述べている。龍樹は、常に「諸仏」「諸仏の大法」「必定」「希有の行」を念ずるという四種を並列的に挙げている。この文についても親鸞は、「常に諸仏及び諸仏の大法を念ずれば、必定して希有の行なり。この故

に歓喜多し¹⁷」と、「必定」を念ずる行ではなく、「必定して」という独特な読み方をしている。このように読みかえることによって、諸仏と諸仏の大法を念じることが「希有の行」であるとしている。

では「必定して」と読むことで如何なる意味があるのか。親鸞は「必定」を必ずさとりを得ることが決定している意であるとし、「必定の菩薩を念ず」ではなく、「念必定菩薩」という一つの語句と見なして、「念必定菩薩」を念仏の行者であるとしている¹⁸。これは「念必定の諸の菩薩は、若し菩薩、阿耨多羅三藐三菩提の記を得つれば、法位に入り無生忍を得るなり¹⁹」と、菩薩が仏より将来必ずさとりを得ることを確約されたならば、不退転の位に至り、無生法忍を得ると述べていることから窺える。なお「必定菩薩」については、『愚禿鈔』で「即得往生は後念即生なり」の下に割註として、「即時入必定」文「又名必定菩薩也」文と施している²⁰。「即時入必定」は、「易行品」に見られる語句である。「易行品」には、弥陀章に「阿弥陀仏の本願は是くのごとし、若し人我を念じ名を称して自ら帰すれば、即ち必定に入りて阿耨多羅三藐三菩提を得と。是の故に常に憶念すべし²¹」「人能く是の仏の無量力威徳を念ずれば、即時に必定に入る。是の故に我常に念じたまつる²²」という文がある。

そこで「希有の行」を念じるとは、如何なる行であるのか。親鸞は次のように規定している。

希有の行を念ずといふは、必定の菩薩、第一希有の行を念ずるなり。心に歓喜せしむ。一切凡夫の及ぶことあたはざるところなり。一切の声聞・辟支仏の行ずることあたはざるところなり。仏法無碍解脱および薩婆若智を開示す。また十地の諸の所行の法を念ずれば、名づけて心多歡喜とす。この故に菩薩初地に入ることを得れば、名づけて歡喜とすと。²³

この文によると、「希有の行」を念じるとは、正定聚と同義である「必定の菩薩」が、第一希有の行を念じるから、心が大いに歡喜すると述べている。この行は一切の凡夫や一切の声聞・縁覺の行の及ぶところではない。第一希有の行とは、「十地の諸の所行の法を念ずれば、名づけて心多歡喜とす」と説示しているように、十地の菩薩道と重ねられている。それは行者が十地の菩薩道を修するのではなく、十地の菩薩が修する行を念じることであり、これを大行と考えることができる。²⁴

二 信方便易行と信仏因縁

このように大行によって、菩薩道で問題とされる七地沈空の難は全く考える必要がなくなる。しかも大行のみならず、信心も弥陀によって回施された眞實信心であるが故に、信樂開發の行者は「難化三機、難治三病²⁵」でありながら、十地の階位を全く課せられる必要がなくなり、それをすべて超越した弥勒菩薩と同一価値と見なされる。この論理は「証卷」に、曇鸞の『往生論註』によって「超越之理²⁶」と説かれている。また信心について、『十住毘婆沙論』『淨地品』では、初地に入れば「諸の功德の味」を得て「信力転増」することを述べ、この「信力」によって「深く大悲を行じ」としている²⁷。親鸞はこの「信」を、「行巻」において「易行品」を引用し、「淨地品」からの内容がつづくように述べている。

「易行品」では、菩薩が阿惟越致に到る方法について、難行と易行の二種の道があることを示している。難行は、さまざまな修行を長い間続けていくうえに、声聞・縁覺の二乗地に墮落する

恐れがあると言われる。それは陸路を徒歩で行くような困難な苦行である。そこで龍樹は、難行に堪えられない劣弱の者が不退に到る道はないのかを問い、方便を聞くことを欲する者に対して「信方便易行」を説いている²⁸。信方便易行とは、信心を方便とする易行のことで、一心に憶念することをいう。それは水路を船に乗って渡るような楽しい道である。龍樹は「易行品」において、初地の位に到る道に、難行と易行があることを説いているが、それは菩薩道に苦楽があることを示したのであり、難易二道の教判を説いたわけではなかった。しかし、曇鸞によって難易二道は、浄土教の教判の根柢として構築されるのである。

曇鸞は『往生論註』の冒頭において、龍樹の『十住毘婆沙論』『易行品』を根柢として菩薩が阿毘跋致を求めるのに、難易二道があるとする。曇鸞にとって難易二道を開示し、易行としての仏道を明確にしなければならない理由があった。それは「五濁の世、無仏の時」であるが故に、阿毘跋致を求めることが困難ということである。そこで曇鸞は、易行道を次のように定義づけている。

易行道とは、謂くただ信仏の因縁を以て浄土に生ぜんと願ず。仏願力に乗じて便ち彼の清浄の土に往生を得。仏力住持して即ち大乘正定之聚に入る。正定は即ち是れ阿毘跋致なり。²⁹

曇鸞は、易行道とは「ただ信仏の因縁」を以て浄土願生することであると説明している。この「信仏の因縁」を、龍樹の「信方便易行」に対応するものと捉えることができる。そして仏力が住持して大乘正定聚に入るといわれる。その増上縁とは、まさに他力にほかならない。

親鸞は、この龍樹と曇鸞の教説を継承し、「行巻」で次のように結んでいる。

しかれば、真実の行信を獲れば、心に歓喜多きが故に、これを歓喜地と名づく。これを初果に喩ふことは、初果の聖者、尚睡眠し懶墮なれども、二十九有に至らず。何に況んや十方群生海、この行信に帰命すれば、摂取して捨てたまはず、故に阿弥陀仏と名づけると。これを他力といふ。ここを以て龍樹大士は「即時入必定」といへり、曇鸞大師は「入正定聚之数」といへり。仰いでこれを憑むべし、専らこれを行すべきなり。³⁰

これによると、親鸞は歓喜地と名づけるのは、心に歓喜が多いからであり、それは真実の行信を獲得するからにほかならないとしている。また龍樹の「入初地品」に基づき、初果の聖者は「睡眠し懶墮なれども、二十九有に至らず」と述べ、初果の聖者と対比しつつ、「十方群生海」に焦点を合わせている。つまり、十方衆生が真実の行信に帰命することによって、衆生は摂取不捨される。摂取不捨されるが故に、阿弥陀仏と名づけられる。これが「他力」である。そこで親鸞は、龍樹が「即時入必定」といった根柢や曇鸞が「入正定聚之数」といった根柢を、真実の行信を獲得するからであり、それが阿弥陀仏の心光に摂取されるからであるとした。だからこそ、親鸞は他力を憑み、大行である念仏を専ら行じることを勧めている。

さらに「行巻」では、善導『観経疏』『玄義分』で明かされた六字釈の結びの言葉である「必得往生」を「不退の位に至ることを獲ること彰はすなり³¹」と解釈して、『無量寿経』第十八願成就文の「即得」と、龍樹が釈した「必定」とを関連づけ、真実報土へ往生する業因が定まるのは、阿弥陀仏の「願力を聞くに由る」ことを強調している。これについては「信巻」に、正定聚が成立する基盤として詳述されている。

三 信一念

親鸞浄土教は、さまざまな概念によって一つの体系的構造を形成している。その特徴に信心が時と関係していることが挙げられる³²。『教行信証』「信巻」の初めには、『無量寿経』第十八願を「至心信楽之願」と標願し、その下の細註に「正定聚之機」を掲げている³³。これは「化身土巻」の初めに、第十九願「至心発願之願」の対象となる機を「邪定聚機」、第二十願「至心回向之願」の対象となる機を「不定聚機」と規定している³⁴ことと対比する。このうち「正定聚之機」について明らかにされる部分は「信巻」末と呼ばれるところである。「信巻」末は、

それ真實信楽を按ずるに、信楽に一念有り。一念は、これ信楽開発の時剋之極促を顯し、廣大難思の慶心を彰はすなり。³⁵

と、信楽一念の解釈によって始まる。真實信楽を一念によって見出し、その一念とは信心を獲得する瞬間をいい、時間の最短の究極をいったものである。この時間的極限を「時剋之極促」と顯している。これは『一念多念文意』に、

一念といふは、信心をうるときのきわまりをあらわすことばなり。³⁶

と述べているように、「ときのきわまり」とも表現されている。このように親鸞は「一念」と呼ばれる究極的な時間において信心の構造を捉えている。それは決して現実の時間を離れて成立するものでもない。

さらに信一念を「廣大難思の慶心」と彰わし、心相的にも性格づけている。この「廣大難思」とは無限性をあらわす言葉であり、「時剋之極促」という極限性に対応する。つまり信心とは時と心、極限性と無限性とが一つとなっているものであると考えられる。

これについて、金子大栄は信一念とは「値遇」であるという見方を提示している。

一念の信心とは、値遇である。すなわち邂逅、めぐり合うということである。つまり、仏の心と凡夫の心とがめぐりあう。われわれ迷えるものの心と、仏の心とがめぐりあう。だから、信心とは、値遇であるといっているのしょう。たとえば宗祖親鸞が、信心を獲られたということは、法然上人との値遇、法然上人との邂逅によって獲られたのである。このめぐりおうたという事実、めぐりおうたという感情が、信であるといっているのであります。³⁷

この解釈の根柢には親鸞自身の信心獲得という宗教経験がある。親鸞は法然との出遇いによって、これまでの生活とは様相を全く異とした大般涅槃の世界に心が開かれた。これは『愚禿鈔』に、真實淨信心を内因とし、攝取不捨を外縁として、「本願を信受するは前念命終なり。即得往生は後念即生なり³⁸」と述べているように、往生不可能な者が阿弥陀仏の本願を信受することによって、往生を得ることが可能となったという宗教的生命の誕生ともいえるべき廻心が到来したということである。親鸞の言葉によれば、「時機純熟³⁹」であろう。この値遇経験の事実を、『無量寿経』第十八願成就文に探り当てた思索が信一念釈である。

ところで、法然の『選択本願念仏集』には、一念について三カ所言及されているが、そのすべてが行一念として示されている⁴⁰。法然が一念を信心で語ることはない。ではなぜ、親鸞は信心獲得を一念で語っているのか。その理由を、法然から親鸞への阿弥陀仏の本願の教えの伝承として見ることができるであろう。法然は、念仏をだれもが浄土往生する行として普遍化させようとしたのに対し、親鸞は念仏を称えつつ、その念仏を聞いていったのである。つまり、法然の「南

無阿弥陀仏」の説法を、「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」と、「よきひとのおほせ」として聞いたのが親鸞である⁴¹。親鸞は、「念仏往生」を説く法然を通して、真実なる教法と値遇したのである。このため、親鸞は信心と聞名の関係性を強調していると考えられる。

「信巻」末では、信楽一念の解釈につづいて、『無量寿経』第十八願成就文の「諸有衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。至心廻向したまへり。彼の国に生れんと願すれば、即ち往生を得、不退転に住せむ⁴²」、『如来会』の「他方仏国の所有の衆生、無量寿如来の名号を聞きて、能く一念の淨信を發して歡喜せむ⁴³」の文を引用している。『無量寿経』の「一念」は、『如来会』では「一念の淨信」であるとし、より信一念を明らかにしている。この一念は、聞名によって導き出されている。次の『無量寿経』の「其仏本願力聞名欲往生⁴⁴」、『如来会』の「聞仏聖徳名⁴⁵」という「往觀偈」の一句を引用しているのも聞名に注目していることが窺える。また聞の性格を明かそうとして、次に『涅槃経』の「聞不具足」の文を引用して、聞とは如何なるものであるかを述べている。特に「論議の爲の故に、勝他の爲の故に、利養の爲の故に、諸有の爲の故に、持誦誦説せん、この故に名づけて聞不具足と爲すとのたまへり⁴⁶」という文は、聞の真意が問われているのではないかと考えられる。

このように信楽一念とは聞名によって開發される。聞名が開發されることこそ信一念の真意が明らかとなる。聞名によって信心を獲得するということは、如来の願心そのものを衆生が領受するからにはほかならない。そこで親鸞は、「聞」とは何かを解釈している。

しかるに經に聞と言ふは、衆生仏願の生起本末を聞きて疑心有ること無し、これを聞といふなり。信心と言ふは、則ち本願力廻向の信心なり。⁴⁷

これによれば、なぜ阿弥陀仏が衆生を救おうと本願を生起したのか、その根本理由から阿弥陀仏の本願が成就して、現に今、衆生を救おうとはたらきつづけていることを聞くということである。親鸞には「聞思」という表現もある⁴⁸。「聞思」とは、単に聞くということではない。人生のよりどころを明らかにする確かな言葉を通して、自身の問題として教えを信受していくことである。ここに疑心無き心として示される意味がある。この疑心無き心が信心であり、それは仏願そのものから廻向される。だから親鸞は、

一念と言ふは、信心二心無きが故に一念といふ、これを一心と名づく。一心は則ち清淨報土の真因なり。⁴⁹

と述べ、一念をつづけて「信心二心無き」と定義づけて、「一心」と同義であるとしている。この一心こそ、阿弥陀仏の清淨なる報土に往生する真因である。また、一心が清淨報土の真因となる根拠は、願心が衆生の心に開かれたからであり、生死流転する心が無量寿である阿弥陀仏の生命と共になるからである。つまり、信楽開發の一念とは永遠の時間を根源とした一念である。

四 横超断四流

では信一念によって、如何なる事態が成立していると言えるのか。親鸞は真実信心の行者を、金剛心を獲得した者であるとする。そして、

金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超へ、必ず現生に十種の益を獲。⁵⁰

と述べ、「必ず現生に十種の益を獲」ることを明らかにしている。現生に獲得する十種の益とは、冥衆護持の益、至徳具足の益、転悪成善の益、諸仏護念の益、諸仏称讃の益、心光常護の益、心多歓喜の益、知恩報徳の益、常行大悲の益、入正定聚の益である。第十番目の利益として入正定聚を挙げている⁵¹。十種の益の関係性は、これまで入正定聚を総益とし、他の九益を別益とみて、すべて入正定聚におさまり、入正定聚をより具体的に現したのが、他の九益と考えられてきた⁵²。しかし、正定聚に住するという事は、他の九益をも同時に経験するという構造を持ち得ると考えるべきであろう。

この現生十益の根源は、金剛心を獲得して「横に五趣八難の道を超え」ところにある。親鸞は「横超」を、『一念多念文意』では次のように註釈している。

横はよこさまにといふなり、超はこえてといふなり、これは仏の大願業力のふねに乗りぬれば、生死の大海をよこさまにこえて、真実報土のきしにつくなり。⁵³

六道輪廻である「生死の大海」を横さまに超えるのは、阿弥陀仏の大願業力の船に乗じるからにほかならない。この他力横超の金剛心は、「次如弥勒」を註釈する中で問題とされている。親鸞は、次如弥勒の次を「ちかし」と「つぎに」という二つの解釈によって、弥勒菩薩が「大涅槃にちかづくとなり」「釈迦仏のつぎに、五十六億七千萬歳をへて、妙覺のくらゐにいたりたまふ」と述べ、この弥勒菩薩と同じ境地を信心獲得者として定めている。また「信巻」でも、「真に知りぬ、弥勒大士、等覺金剛心を窮むるが故に、龍華三会之曉、まさに無上覺位を極むべし。念仏の衆生は、横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す。故に便同といふなり⁵⁴」と自釈されている。横超の金剛心が窮むる境地として、大般涅槃を超証する臨終一念が捉えられている点は注目すべきである。

さて横超断四流の「断」を定義づけるにあたっては、信心獲得した一刹那こそが、生死を超越する瞬間であることを述べている。

断と言ふは、往相の一心を発起するが故に、生としてまさに受くべき生なし、趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生因亡じ果滅す、故に即ち頓に三有の生死を断絶す。故に断といふなり。四流とは、則ち四暴流なり、又生・老・病・死なり。⁵⁵

親鸞は、往相の一心を発起するが故に「断」が成立するとしている。欲・有・見・無明の四暴流が断ぜられるのは、往相廻向の一心である信一念においてである。これによって経験する断四流の身とは、既に六趣（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の六道）・四生（胎生・卵生・湿生・化生）の因果が断絶しつくされ、もはや二度と生死流転することはなく、必ず仏に成るべき身となるのである。この必ず仏に成るべき身こそ、正定聚である。『一念多念文意』では正定聚の位に定まることを、「ワウジャウスベキミトサダマルナリ⁵⁶」「カナラズホトケニナルベキミトナレルトナリ⁵⁷」と左訓が付されている。

このように親鸞は、真実信心を獲得することによって横超断四流の構造を明らかにしている。これを受けて、この信心を獲得した者を「真仏弟子」と呼んでいる。

真仏弟子と言ふは、真の言は偽に對し仮に對するなり。弟子とは釈迦諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。この信行に由て、必ず大涅槃を超証すべきが故に、真仏弟子といふ。⁵⁸

真仏弟子の真とは、偽・仮に對する言葉であり、偽・仮とは異なることを指摘している。また弟子を「釈迦諸仏の弟子」と定義し、釈迦のみならず諸仏も併記しているが、弥陀の弟子という表

現は見られない。さらに真仏弟子を、「金剛心の行人」と位置づけ、真仏弟子と言えるのは、「必ず大涅槃を超証する」からであり、それは「この信行に由る」ことを明示している。信行とは、阿弥陀仏から回施された信心と念仏行である。

しかし、親鸞は自ら真仏弟子であると言える存在であるのかどうかを問いつづけている。真仏弟子釈を釈し終わって、深刻な所懐を述べている。

誠に知んぬ。悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと。⁵⁹
親鸞は、既に正定聚の数に入り、無上涅槃の証に近づいているにも関わらず、愛欲や名利の煩惱のために、少しも喜ばず快しまずにいる自身を「恥づべし傷むべし」と、悲歎述懐せずにはおられなかったのである。現生に正定聚に住しながらも、正定聚に住していることを知れば知るほど、仏願に生きる意味が問われてくるのではないかと考えられる。

五 摂取不捨

このように「信巻」では、『無量寿経』第十八願に基づいて、信心とは阿弥陀仏からの廻向であることを述べ、その信心が衆生に至り届いたことを信一念と明かしている。そして親鸞における信心は時の関係性の中で語られ、「今」から「今」へという構造をもつと考えられる。したがって、信心が決定していることは常に新鮮な事態である。では、この信心決定とはどのような状態をいうのか。親鸞は『末燈鈔』第十三通で次のように述べている。

まことの信心をば、釈迦如来・弥陀如来二尊の御はからひにて発起せしめたまひ候ふとみえて候へば、信心の定まると申すは、摂取にあづかるときに候ふなり。そののちは正定聚の位にて、まことに浄土へ生るまでは候ふべしとみえ候ふなり。⁶⁰

真実信心は、釈迦・弥陀二尊のはからいによって発起されるものであり、「摂取にあづかるとき」という時間的規定を行っている。この「摂取にあづかるとき」とは、「信一念」と同じ時を意味し、信心獲得によって正定聚の位に住することが述べられている。では、「摂取にあづかる」ことによって、衆生はどのような存在であると言えるのか。信心獲得者とは、摂取の光明のうちに包摂された存在であると考えられる。これは親鸞が『末燈鈔』第三通に、善導の『般舟讃』の文として、

信心のひとはその心すでにつねに浄土に居すと釈したまへり。居すといふは、浄土に信心のひとのこころつねにあたりといふこころなり。⁶¹

と述べられていることに裏づけられる。信心の人は、「弥勒とおなじ」「如来とひとし」と定められるのも、「その心すでにつねに浄土に居す」からである。「浄土に居す」とは、一切衆生を救済するため浄土を建立した阿弥陀仏に抱かれ、阿弥陀仏と共にある心境ではないかと考える。

また『一念多念文意』では、『無量寿経』第十八願成就文の「即得往生」を解釈する上で、摂取不捨が重要な役割を果たしている。

「即得往生」といふは、即はすなはちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり、また即はつくといふ、そのくらゐにさだまりつくといふことばなり。得はうべきことをえたりといふ、真実信心をうれば、すなわち無礙光仏の御こころのうちに摂取して、すてたまはざるなり。⁶²

これによると、眞実信心を獲得することによって摂取不捨が成立する。しかも、前述の「摂取にあづかる」とは、無礙光仏である阿弥陀仏の心のうちに摂取不捨されることである。摂取不捨こそ、阿弥陀仏の救済の具現そのものである。この摂取不捨は十方衆生を救済の対象とし、阿弥陀仏の心に摂取不捨される構造が他力である。このような弥陀救済の事態もまた時間によって顕されている。『一念多念文意』では、つづいて次の文が示されている。

摂はおさめたまふ、取はむかへるとまふすなり。おさめとりたまふとき、すなわち、とき日おもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり。⁶³

阿弥陀仏の救済は、「おさめとりたまふとき」という時間において成立する。しかも、その成立は「とき日おもへだてず」と、間断なき時である。そして、その内実は「正定聚のくらゐにつきさだまる」ことであり、「往生をう」ることであると明確に述べている⁶⁴。

親鸞はここで第十八願成就文の「即得往生住不退転」を、信心の利益として領解していることを明らかにしている。この「即得往生」と「住不退転」の関係は、それぞれ異なる概念ではあるが、同義であると捉えられている。つまり、衆生は現実には未だ往生しているわけではないが、往生を得るという経験が可能となったのである。このことを成立させているのは、阿弥陀仏の大悲心に摂取不捨されているという時が具現しているにほかならないからであり、これが正定聚を現生で主張できる根拠となっている。

六 信と証

この親鸞の現生正定聚説は、晩年の消息や著述に頻繁に言及されてくるが、その最も端的にあらわされた文が『末燈鈔』第一通に見られる。

眞実信心の行人は、摂取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし、信心のさだまるとき往生またさだまるなり、来迎の儀則をまたず。⁶⁵

これは親鸞の往生観について知られる言葉の一つである。往生とは浄土教の根本問題であるが、多くの浄土教徒の教説では行によって信を確立させ、これによって証に到達するというように、浄土を完全に死後の彼方に追いやってしまつて、信と証とが単なる直線的時間関係によって語られていた。

ところが、親鸞における往生とはだれにでも訪れる肉体的死によって、はじめて証の持つ意味が発揮されるわけではない。「信心のさだまるとき往生またさだまるなり」と、信心獲得によって往生が定まるという主張がなされている。この時間的規定には、証が信の必然的結果であることを説示するとともに、信楽開発において滅度を超証するための条件がすべて充足されたということであり、信が証によって包摂されるという構造を持つと考えられる⁶⁶。つまり、来世往生を否定して現生正定聚を主張したのではなく、むしろ往生があつてこそはじめて正定聚が成立するのである。

また、往生という時間的な永遠の場が確立したからこそ、「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」という確信を持つことができる。往生に臨終や来迎が全く問題とならないのは、信一念に成立する摂取不捨がはたらくからにほかならない。だから、大般涅槃を超証される臨終一念とは、単なる人間の最後の瞬間を意味するものでもなければ、信一念との間隙を埋没させるもので

もない。臨終一念とは、信一念の必然的な「時剋之極促」であり、今の一瞬一瞬が常に臨終一念であると言える。つまり、信心獲得者の臨終とは常に現成化されていくべきものであると考える。

さらに、衆生は往生が定まったからこそ、ますます自己の凡夫性が知らされる。親鸞は「証巻」劈頭で、真実証を「利他円満之妙位」といい、それが「無上涅槃之極果」とであると顕した後に、次のように述べている。

しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するが故に、必ず滅度に至る。⁶⁷

この文から、証とは何かを明らかにするためには、現実の宗教経験を抜きにして語ることができないと窺うことができる。つまり、煩惱にまみれ、迷いの罪に汚れた「煩惱成就の凡夫」に注目して、この煩惱成就の凡夫が真実証である滅度に至ることができるのは、正定聚の位に入るからであるとしている。この「大乘正定聚の数に入る」ことを可能としているのは、「往相回向の心行を獲」ているからである。

ところで「証巻」では、『無量寿経』第十一願である「必至滅度之願」を標願に掲げ、必至滅度を主題としている。親鸞はこの必至滅度と正定聚の関係を「正定聚に住するが故に、必ず滅度に至る」と示し、正定聚に住する必然的帰結として必至滅度を述べている。親鸞にとって、正定聚に住することと、滅度に必ず至ることとは別々の事柄ではなく、正定聚と滅度は、それぞれ「住」と「必至」によって対応されると考えられる。これは阿弥陀仏の「往相回向」なくしては成立し得ない。『浄土三経往生文類』には、「念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらゐに住して、かならず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相廻向の真因なるがゆへに無上涅槃のさとりをひらく⁶⁸」と述べている。

また「往相回向の心行」とは、阿弥陀仏より回向された信心と念仏行のことをいう。ここで大行、大信の解釈を窺ってみると、共に「真如一実」という極地を打ち出している⁶⁹。さらに「証巻」でも必至滅度を、常楽、畢竟寂滅、無上涅槃、無為法身、実相、法性、真如、一如であると規定している。その上で、

しかれば弥陀如来は如より来生して、報・応・化、種種の身を示し現じたまふなり。⁷⁰
と結んでいる。これにより、行・信・証の三法は「真如」という同一世界によって性格づけられることが明らかである。この真如とは『一念多念文意』⁷¹や『唯信鈔文意』⁷²に明かされている法蔵菩薩による菩薩行の実践とその成就によって裏づけられ成立する。法蔵菩薩は「諸生死勤苦之本」を抜かしめんがため⁷³、本願を生起されたのであるから、滅度とは常に現実に生きてはたらいっているものである。その現実にはたらくすがたこそ阿弥陀仏にほかならない。しかも阿弥陀仏は、報身・応身・化身としてその場や機に応じて躍動するのである。

したがって、煩惱成就の凡夫が正定聚に住するのは、浄土の真実功德が凡夫の行信においてはたらくからである。しかも、行も信も証も法蔵の菩薩行なしには成立するものではない。信心獲得した瞬間、如何なる過去よりも過去にあった法蔵菩薩の実践とその成就是、阿弥陀仏としてどこまでも現生において事実化され、衆生はその願心を基準に据えた生き方になると考えられる。これが「大乘正定聚の数に入る」という境地であろう。

一方、阿弥陀仏の救済の究極は、衆生を浄土に往生させるばかりではなく、「利他教化地の益⁷⁴」

と位置づけられる還相回向にある。親鸞は、これまで論じてきた往相回向ばかりではなく、この還相回向も含めた二種回向によって正定聚が成立することを示している⁷⁵。

還相とは、「証巻」に『浄土論』『往生論註』を引用して、「大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して生死の藺、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戲して教化地に至る。本願力の回向を以ての故に⁷⁶」であり、「彼の土に生じ已りて、奢摩他毘婆舍那方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かへしむるなり。若しは往若しは還、みな衆生を抜いて生死海を度せむが為なり。この故に、回向を首として大悲心を成就することを得るが故に⁷⁷」と定義づけている。これらより還相とは、「本願力の回向を以ての故に」「回向を首として」成立すると言える。また本願力とは、親鸞は「証巻」で『往生論註』を引用して、「本願力と言ふは、大菩薩法身の中において、常に三昧に在しまして、種種の身、種種の神通、種種の説法を現じたまふことを示す。皆本願力より起るを以てなり⁷⁸」と述べている。ここでいう「種種の身、種種の神通、種種の説法を現じたまふ」こととは「報・応・化種種」なる仏身を現じることと同一形態にあると考えられる。したがって、滅度が真実であると言えるのは、本願力回向によって根拠づけられている。

さて「証巻」では、真実証の内実を顕した後、『無量寿経』と『如来会』の第十一願文とその成就文を引用している。なかでも『如来会』第十一願成就文を引用することによって、『無量寿経』の内容を明確にしている。

彼の国の衆生、若しまさに生れむ者の、皆悉く無上菩提を究竟し、涅槃の処に到らしめん。
何を以ての故に。若し邪定聚及び不定聚は、彼の因を建立せることを了知すること能はざるが故なり。⁷⁹

親鸞は、この成就文を「若しまさに生れむ者」と信心獲得者のこととして読むことによって、現生で正定聚に住する根拠としている。また「彼の因を建立せること」を法蔵菩薩の誓願に注目して、その願心を邪定聚や不定聚は了知していないと明かしている。正定聚が成立する意を明確にさせるための引用であると窺える。なお『一念多念文意』では、第十一願文とその成就文のここを明かすとして、それぞれ「定聚にも住して」「かのくににむまれむとするものは、みなことごとく正定の聚に住す」と読んでいる⁸⁰。ここでは正定聚を現生の利益と主張する根拠として、釈尊が法蔵菩薩の誓願を説示したのは、「五濁のわれらがため⁸¹」であることを明示している。この「われら」の視点に立脚することなくして、摂取不捨も現生正定聚もそのもつ意味が自身の上に明確になることはないと考えられる。

また「証巻」では、曇鸞の『往生論註』を多用しているが、親鸞は妙声功德の釈文を次のように引用している。

若し人但彼の国土の清浄安楽なるを聞きて、剋念して生れんと願ぜむものと、亦往生を得るものとは、即ち正定聚に入る。⁸²

この文は、『往生論註』では「若し人、但彼の国土の清浄安楽なるを聞きて、剋念して生ぜむと願ずれば、亦往生を得て、即ち正定聚に入る⁸³」と読むところである。これは阿弥陀仏の浄土が清浄安楽であることを聞いて願生すれば往生することができ、浄土に往生した者が正定聚に入ることを説示したものである。しかし、親鸞は『往生論註』の「剋念願生亦得往生」の句を、「剋念願生」と「亦得往生」とに分けて読んでいます。そのため阿弥陀仏の浄土が清浄安楽であること

を聞く浄土願生者と浄土往生を得た者とが正定聚に入るということになる。このように浄土願生の信心獲得者と浄土往生者とを並列に説いている。つまり、正定聚を浄土において得た者のみならず、浄土を願生する行者にまで広げることによって、現生における正定聚の意味を見出している。このことから阿弥陀仏の本願力は、浄土往生者も信心獲得者も平等に及ぶことが示されているのである。

むすび

親鸞の正定聚論は、『教行信証』において「行巻」「信巻」「証巻」で展開している。「行巻」では、龍樹の「即時入必定」と曇鸞の「入正定聚之数」の教説を継承し、真実の行信に帰命することで、衆生は阿弥陀仏に摂取不捨されることを説いている。「信巻」では、正定聚が成立する基盤として信楽一念の解釈を設けている。親鸞は法然との出遇いを通して信心を獲得したのであるが、その値遇経験を『無量寿経』第十八願成就文に探り当て、聞名に着眼することで、本願力廻向の信心を導き出している。また一念と同義である一心が発起するが故に生死は断絶しつくされ、信心が定まるとき、往生もまた定まると説くことで、もはや臨終来迎が問題とはならなくなった。これは衆生が弥陀の心光に摂取不捨されるからであり、正定聚が現生に成立しているのも摂取不捨があるからにほかならない。摂取不捨によって、凡夫は煩惱成就であることを知らされる。「証巻」では、現実の宗教経験を抜きにして真実証を語れないとし、煩惱成就の凡夫が往相廻向の心行を獲得することによって正定聚に住して、必ず滅度に至ることが明かされている。また阿弥陀仏の本願力は、浄土往生者も信心獲得者も平等にはたらいっていると示すことで、正定聚のもつ意味を明確にしている。そして阿弥陀仏の二種廻向によって住する正定聚の者は「われら」の視座が開かれ、仏願に生きる意味を問いつづけるところに正定聚の意義があると考えられる。

注

- 1 『長阿含経』(『大正新脩大蔵経』(以下、『大正蔵』)一、50頁中)、『無量寿経』(『大正蔵』一二、272頁中)、『阿毘達磨俱舍論』(『大正蔵』二九、56頁下)。
- 2 親鸞における正定聚論の主な論考として、河野法雲「真宗の現生不退を論ず」(『宗学研究』第8号、1934年)、藤永清徹「正定聚論」(『宗学院論輯』第17号、1935年)、林水月「親鸞聖人の現生正定聚を談ぜられた意義に就いての一考察」(『宗学院論輯』第33号、1941年)、加藤仏眼「現生不退の論理構成」(『龍谷大学論集』第337号、338号、1949・50年)、普賢大円「現生正定聚について」(『真宗学』第9号、1953年)、信楽峻鷹「親鸞聖人における現生正定聚の意義」(『龍谷大学論集』第365・366号、1960年)、上杉思朗「現生不退について」(『大谷学報』第12号、1960年)、村上速水「親鸞のよろこび 現生正定聚について」(『龍谷大学論集』第400・401号、1973年)、本多弘之「現生正定聚 その核心と外延」(『親鸞教学』第34号、1979年)、松原祐善「現生不退論」(『親鸞教学』第36号、1980年)、延塚知道「現生正定聚 『浄土論註』に依って」(『真宗教学研究』第5号、1981年)、小野蓮明「現生正定聚の境位」(『大谷学報』第62巻第2号、1982年)、村上速水「現生正定聚の理解」(『龍谷教学』第23号、1988年)、梶實圓「現生正定聚の成立とその過程」(『真宗学』第79号、1989年)、浅野教信「和語聖教における正定聚の特色」(『真宗学』第97・98号、1998年)等が挙げられる。
- 3 『真宗聖教全書』(以下、『真聖全』)二、2頁。
- 4 『真聖全』二、5頁。

- 5 『真聖全』二、5頁。
- 6 『真聖全』二、8頁。
- 7 『大正蔵』二六、25頁下。
- 8 『真聖全』二、8～9頁。
- 9 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』（法蔵館、1951年）は、「他力浄土門からいえば、かくの如きは、実に、信心の行者が如来の慈懷の中に安住している相である」「信心の行者は、これらの功德を家として不退の位に安住している」（188頁）と述べている。一方、星野元豊『講解教行信証』（法蔵館、1977年）では、「名号と光明とによって他力信心を獲得をいったものだ」と解釈することは、あまりにも解釈のしすぎだ」（129頁）という見解を提示している。なお僧緒『本典一掃録』（『真宗叢書』八、58頁）、柔遠『顕浄土真実教行証文類頂戴録』（『真宗叢書』七、20頁）、玄智『顕浄土真実教行証文類光融録』（『真宗全書』二四、120頁）、芳英『教行信証集成記』（『真宗全書』三二、118頁）、善讓『顕浄土教行信証敬信記』（『真宗全書』三〇、174頁）、浄土真宗本願寺派宗学院編『本典研鑽集記』126頁（永田文昌堂、1936年）では、名号（徳号）を慈父、光明を悲母に譬える両重因縁釈（「行巻」、『真聖全』二、33頁）と関係づけて解釈している。
- 10 『真聖全』二、9頁。
- 11 『真聖全』二、456頁上。
- 12 『真聖全』二、9頁。
- 13 『大正蔵』二六、25頁下～26頁上。瓜生津隆真『新国訳大蔵經 十住毘婆沙論』（大蔵出版、1994年）88～89頁。
- 14 『真聖全』二、9頁。
- 15 星野元豊『講解教行信証』は、「他力の信に救われていながら、現に罪濁の煩惱におおわれているのである。現にその煩惱は大海水のごとくであろう」（135頁）と解釈している。
- 16 『大正蔵』二六、26頁中。瓜生津隆真『新国訳大蔵經 十住毘婆沙論』92頁。
- 17 『真聖全』二、10頁。
- 18 星野元豊『講解教行信証』は、「他力念仏の行者をも含めて理解してゆくというのが妥当」（144頁）としている。
- 19 『真聖全』二、10頁。
- 20 『真聖全』二、460頁上。
- 21 『大正蔵』二六、43頁上。
- 22 『大正蔵』二六、43頁上。
- 23 『真聖全』二、10頁。
- 24 細川巖『十住毘婆沙論 龍樹の仏教』（法蔵館、1992年）は、「十方の諸仏の行ずる第一希有の行を念ずることが、いわゆる「聞其名号」である。その「聞其名号」によって自らの上に「信心歡喜、乃至一念」が生まれ、「即得往生、住不退転」という必定の菩薩が誕生する。この菩薩の行がまた「必定の菩薩の第一希有の行」となる。このような連続と転回が本願の成就であり、本願の歴史であり、本願の開顕である。それゆえ、龍樹の『十住毘婆沙論』は『十地経』を『大無量寿経』、本願の教えの心をもって解明されたものである」（86頁）と論じている。
- 25 「信巻」（『真聖全』二、97頁）。
- 26 『真聖全』二、109頁。
- 27 『真聖全』二、11頁。
- 28 『真聖全』二、11頁。
- 29 『真聖全』二、14頁。
- 30 『真聖全』二、33頁。
- 31 『真聖全』二、22頁。『観経疏』『玄義分』（『真聖全』一、457頁）。
- 32 親鸞における信と時を問題とした論考に、稻葉秀賢「信楽の時間性」（『大谷学報』第35巻第2号、1955年）、遠山諦虔「信と時」（芦書房、1972年）、西谷啓治「親鸞における「時」の問題」（『現代語訳親鸞全集』第十集、講談社、1975年）、信楽峻麿「親鸞における信と時」（『信楽峻麿還暦記念論集 親鸞と浄土教』

- 永田文昌堂、1986年）、上田義文『親鸞の思想構造』（春秋社、1993年）、安田理深『親鸞における時の問題』（彌生書房、1998年）、杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』（法蔵館、2011年）等がある。
- 33 『真聖全』二、48頁。
 - 34 『真聖全』二、143頁。親鸞は『一念多念文意』で、邪定聚に「ジリキザフギヤウザフシユノヒトナリ」、不定聚に「ジリキノムブチシヤナリ」と左訓を付している（『真聖全』二、606頁）。
 - 35 『真聖全』二、71頁。
 - 36 『真聖全』二、605頁。梯實圓『一念多念文意講讀』（永田文昌堂、1986年）では、一念を「信心が私のうえに開発した最初の時と見る説」と「極めて速い時間のことと見る説」とを挙げ、両者は矛盾しないことを指摘しつつ、「ときのきはまり」を「時間の極限を表している」とし、それは「対象化できず、経過しない時間」であると論じている（160～161頁）。
 - 37 金子大栄『教行信証総説』（百華苑、1964年）298頁。なお『教行信証総説』では、信心とは値遇であるという視座に立脚して、値遇の時節、値遇の意味、値遇の感情の三側面より信一念釈を領解している。
 - 38 『真聖全』二、460頁上。この文を西谷啓示は「宗教とは何か」（『西谷啓治著作集』第十巻34頁）で、「死して生まれる転換の瞬間、絶対否定と絶対肯定との一つなる瞬間である」と述べている。「前念命終後念即生」は、『往生礼讃』前序（『真聖全』一、652頁）の語句。
 - 39 「教巻」（『真聖全』二、4頁）。安田理深『親鸞における時の問題』では、「機は時によって熟する」、あるいは「機を熟するものが時である」といってよい」（9頁）と解釈している。
 - 40 法然の『選択本願念仏集』における一念は、第三本願章に第十八願成就文を、第四三輩章に三輩往生の文を、第五利益章に弥勒付属の文を引用し、解釈している（『真聖全』一、946頁、948頁、951頁）。
 - 41 『真聖全』二、774頁。
 - 42 『真聖全』二、71頁。
 - 43 『真聖全』二、71頁。
 - 44 『真聖全』二、71頁。
 - 45 『真聖全』二、71頁。
 - 46 『真聖全』二、71頁。
 - 47 『真聖全』二、72頁。
 - 48 「総序」（『真聖全』二、1頁）。
 - 49 『真聖全』二、72頁。
 - 50 『真聖全』二、72頁。
 - 51 『真聖全』二、72頁。
 - 52 鮮明『宗要論題決擇編』（『真宗百論題集』下、第六四現世利益、『真宗叢書』二、700頁）、普賢大円『真宗概論』（百華苑、1950年）191頁、同「現生正定聚について」（『真宗学』第9号、1953年）。なお僧叡『教行信証文類随聞記』は、心光常護の益を総相とし、この益の前五後四を別相としている（『真宗全書』二八、51頁）。
 - 53 『真聖全』二、607頁。
 - 54 『真聖全』二、79頁。
 - 55 『真聖全』二、74頁。
 - 56 『真聖全』二、605頁。
 - 57 『真聖全』二、606頁。
 - 58 『真聖全』二、75頁。
 - 59 『真聖全』二、80頁。
 - 60 『真聖全』二、674頁。
 - 61 『真聖全』二、662頁。善導『般舟讃』の「厭へばすなはち娑婆永く隔つ、欣へばすなはち浄土につねに居せり」（『真聖全』一、726頁）の文を、『教行信証』「信巻」に引用している（『真聖全』二、74頁）。
 - 62 『真聖全』二、605頁。
 - 63 『真聖全』二、605頁。
 - 64 『唯信鈔文意』では、「即得往生は信心をうればすなはち往生すといふ、すなはち往生すといふは不退転

に住するをいふ、不退転に住すといふはすなはち正定聚のくらゐにさだまなり、成等正覚ともいへり。これを即得往生といふなり」（『真聖全』二、625頁）と註釈している。即得往生に関する解釈は、上田義文「親鸞の往生の思想」（『親鸞教学』第13号、第14号、『同朋学報』第18・19号、1968年）によって往生二義説が主張されて以来、即得往生論争として展開した。主な論考に、福原亮蔵「上田博士の往生義は成立するか」（『中外日報』、1969年）池田勇諦「即得往生の開顯 上田義文博士の「親鸞の『往生』の思想」に導かれて」（『同朋学報』第21号、1969年）宮地廓憲「上田義文博士の親鸞の「往生」の思想批判」（『中外日報』、1970年）普賢大円『最近の往生思想をめぐりて』（永田文昌堂、1972年）中西智海「親鸞の「往生」をめぐる問題点」（『相愛女子大学相愛女子短期大学論集』第21巻、1973年）信楽峻唐「親鸞における現世往生の思想」（『龍谷大学論集』第430号、1987年）等がある。また往生二義説の根拠である「往生をう」「往生す」という表現について、嬰木義彦「親鸞における「即得往生」の思想 用語の使用法からみた考察」、『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第12集、1973年）では、「『正定聚の人は、いまだ「往生」をえてはいないが、しかし、すでに「即得往生」をえている。』というならば、ごちない言い方ではあるが、親鸞の意向を正確に言い表わすことになるだろう」と分析しているほか、武田龍精『親鸞浄土教と西田哲学』（永田文昌堂、1991年）では、「「往生をう」という表現は、すなおいに理解するのであれば、命終後の往生とか、滅度を証するとか、を言おうとしているのではなく、むしろ経文の「即得往生」の「得往生」の漢文を和訓したにすぎない」（664頁）と論じている。

- 65 『真聖全』二、656頁。
- 66 武田龍精『親鸞と蓮如』（永田文昌堂、2009年）90～96頁参照。
- 67 『真聖全』二、103頁。
- 68 『真聖全』二、551頁。
- 69 『真聖全』二、5頁、48頁。
- 70 『真聖全』二、103頁。
- 71 『真聖全』二、616頁。
- 72 『真聖全』二、630～631頁。
- 73 『無量寿経』（『真聖全』一、7頁）。
- 74 『真聖全』二、106頁。
- 75 『浄土三経往生文類』（『真聖全』二、554頁）。
- 76 『真聖全』二、107頁。
- 77 『真聖全』二、107頁。
- 78 『真聖全』二、118頁。
- 79 『真聖全』二、104頁。
- 80 『真聖全』二、606頁。
- 81 『真聖全』二、606頁。「われら」という言葉は、「われらが無上の真実の信を發起せしめたまふ」（『入出二門偈』、『真聖全』二、484頁）と表現する場合と、「煩惱成就のわれら」（『高僧和讃』、『真聖全』二、502頁、505頁）や「いし・かはら・つぶてのごとくなるわれらなり」（『唯信鈔文意』、『真聖全』二、629頁）のように凡夫を総称する場合に使用されている。
- 82 『真聖全』二、104頁。
- 83 『浄土真宗聖典七祖篇（原典版）』135頁。